

HERMENEUTIKA AL-QUR'AN: MEMBURU PESAN MANUSIAWI DALAM AL-QUR'AN

Aksin Wijaya*

Abstract: *The Holy Qur'an, theoretically, is God's holy book which is for human being. But, Qur'anic exegesis domination, which extends for centuries, gets the exegesis to be covered by theological concepts. The Holy Qur'an forgets about its dimension of humanity, and just focuses on its theological dimension. Exegesis discourse revolves around muslim communities so far tells much more about God than about human being; it cares much more of God the Almighty than of human being, the weak. It, therefore, needs theoretical interpretation that is able to explore humanity dimension of Qur'an without forgetting about its God dimension, in order that holy Qur'an as a main source of Islam could care of human being. It is a holy book from Allah to Human being.*

Abstrak: *Secara teoretis, al-Qur'an adalah kitab Allah yang diperuntukkan bagi manusia. Tetapi, dominasi tafsir dalam waktu yang begitu panjang membuat tafsir sebagai sesuatu yang bersifat teologis. Al-Qur'an pun melupakan dimensi manusiawinya dan hanya mementingkan dimensi ilahinya. Wacana tafsir yang beredar selama ini lebih banyak berbicara tentang Tuhan daripada manusia, lebih membela Tuhan yang Maha Kuasa daripada membela manusia yang lemah. Untuk itu, diperlukan teori interpretasi yang dapat menggali dimensi manusiawi al-Qur'an tanpa melupakan dimensi ilahinya, sehingga manusia mendapat pembelaan dari al-Qur'an sebagai sumber asasi Islam; dari Allah untuk manusia.*

Keywords: Hermeneutika, Takwil, Pembacaan Manusiawi, Antroposentris-Transformatif, Teosentris-Eskatologis.

*Penulis adalah dosen Jurusan Ushuluddin STAIN Ponorogo. email: asawijaya@yahoo.com.

ISLAM dalam posisinya sebagai agama sudah tidak diragukan. Begitu juga dalam hubungannya dengan Tuhan, sebagai petitah Islam. Tetapi ia masih abstrak, kabur, dan belum jelas dalam hubungannya dengan manusia sebagai penganutnya. Untuk memastikan keberadaan dan kejelasan Islam itu bagi umat manusia, para ulama melakukan penafsiran terhadap al-Qur'an sebagai sumber asasi Islam.

Selain untuk memastikan keberadaan dan kejelasannya, semangat awal penafsiran al-Qur'an oleh para ulama tafsir klasik, tentu saja dimaksudkan untuk menemukan jawaban atas pelbagai persoalan yang mereka hadapi, baik persoalan ketuhanan, maupun persoalan kemanusiaan. Karena pelbagai persoalan yang dihadapi masing-masing mufasir berbeda-beda, pesan Qur'ani yang lahir pun berbeda-beda dan plural.

Namun pluralitas makna atau pesan al-Qur'an itu menjadi sirna tatkala kreasi tafsir klasik yang awalnya bersifat profan itu mulai "menteologi" dan dijadikan sebagai satu-satunya penafsiran yang dinilai paling benar. Para mufasir belakangan dituntut merujuk pada tafsir klasik tersebut tanpa melihat kondisi kebutuhan riil umat Islam pada masing-masing ranah ruang dan waktu.

Kondisi ini tidak hanya melahirkan penyempitan makna al-Qur'an sebagai hasil galian tafsir klasik, tetapi juga membuat umat Islam menjadi terbelakang karena mereka tidak lagi menemukan jawaban yang memadai dari al-Qur'an dalam menghadapi perbagai persoalan kekinian. Teologisasi tafsir itu juga melahirkan perpecahan akibat tuduhan saling sesat menyesatkan antara yang satu dengan yang lain, yang pada gilirannya menjadi alat penyingkiran terhadap kelompok lain di luar kelompoknya sendiri.

Salah satu cara untuk mengatasi dua implikasi dari teologisasi tafsir di atas, penyempitan makna al-Qur'an dan menjadikan tafsir sebagai alat penyingkiran adalah "kembali pada al-Qur'an" sebagai sumber asasi Islam. Tentu saja, tidak dalam pengertian kalangan modernis, melainkan dalam arti membuka kembali peluang pemaknaan terhadap al-Qur'an dengan menggunakan teori "interpretasi baru" yang lahir dari tradisi ilmu-ilmu modern.

Dengan cara ini, al-Qur'an tidak hanya kontekstual dengan masa turunnya, tetapi juga dengan kekinian kita.

Ada tiga hal yang akan dibahas untuk mengatasi kedua persoalan di atas sembari menawarkan penggunaan teori interpretasi modern dalam menalar al-Qur'an, yakni: menelusuri pergumulan tafsir dan takwil, pergeseran paradigma tafsir, dan argumen penggunaan hermeneutika sebagai mitra tafsir. Yang *pertama* hendak membongkar nalar tafsir yang berpotensi “menyingkirkan”, yang *kedua* hendak menunjukkan bahwa tafsir juga mengalami “pergeseran paradigmatic”, yang *ketiga* sebagai tawaran penulis untuk mengungkap pesan Tuhan di dalam al-Qur'an,¹ yang mungkin tidak bisa diungkap oleh tafsir dan takwil.

Tafsir: Nalar Yang Menyingkirkan

Al-Qur'an mencantumkan kata takwil lebih banyak daripada kata tafsir. Kata takwil terungkap sebanyak tujuh belas kali, sedang kata tafsir tidak lebih dari satu kali sehingga popularitas takwil dalam bahasa Arab pada masa turunnya al-Qur'an sepuluh kali lipat lebih besar daripada penggunaan tafsir.²

Dari sekian jumlah itu, kata takwil digunakan untuk konteks bermacam-macam. Ada yang terkait dengan pembacaan terhadap peristiwa mimpi, seperti yang dilakukan Nabi Yusuf; pembacaan terhadap peristiwa yang akan terjadi, seperti yang dilakukan oleh Hidir³ dan ada pula pembacaan terhadap bahasa

¹Penulis membedakan tiga terma: wahyu, al-Qur'an, dan Mushaf Usmani. Terma “Wahyu” menunjuk pada “pesan otentik” Tuhan; “al-Qur'an” sebagai naturalisasi pesan otentik Tuhan yang bersemayam di dalam “bahasa Arab oral”; dan “Mushaf Usmani” sebagai konkretisasi pesan otentik Tuhan yang bersemayam di dalam “bahasa Arab tulis”. Untuk menghindari perdebatan yang berada di luar tujuan tulisan ini, penulis akan menggunakan ketiga istilah itu secara bergantian dengan tujuan yang sama. Untuk mengetahui argumen penulis mengenai persoalan ini. Lihat, Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Magnum, 2011).

²Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Khithâb wa al-Ta'wîl* (Beirut: Markaz al-Tsaqâfi al-'Arâbî, 2000), 175; Nashr Hâmid Abû Zayd, *Mafhûm al-Nash* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al-Gharbî, 2000), 226-7.

³*Ibid.* Lihat juga Nasr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*, ter. Sunarwoto Dema (Yogyakarta: LKiS, 2003), 201.

(teks) yang memuat makna ambigu terutama yang terkait dengan ayat-ayat *mutasyâbih* dalam al-Qur'an.⁴

Dari sekian bentuk penakwilan itu, yang populer di kalangan generasi pasca Nabi adalah bentuk takwil ketiga, sedangkan yang lain hilang ditelan zaman. Bahkan zaman pun menghadirkan alat lain dalam mengungkap pesan al-Qur'an, yakni tafsir. Setelah melalui pertarungan dan seleksi sejarah, tafsir mendapat dukungan besar dan dominan dalam sejarah pemikiran Islam. Sebaliknya, takwil menjadi tersingkir dan orang-orang yang menggunakan takwil dipandang sebagai orang yang di dalam hatinya terdapat kesesatan yang bertujuan hanya untuk membuat fitnah dalam Islam.⁵

Tidak hanya sebatas menyingkirkan para *muawwil* dan takwilnya yang memang berada di luar paradigmanya, kalangan mufasir tertentu juga berpretensi menyingkirkan mufasir dan metode tafsir lain kendati berada dalam satu paradigma, tetapi di luar alirannya. Mereka memulai logika berfikir penyingkiran itu melalui "politik wacana ke aliran".

Dari segi wacana, mereka membagi tafsir menjadi dua kategori: tafsir *mahmûdah* dan tafsir *madzûmah*. Tafsir *mahmûdah* (terpuji) adalah tafsir yang diakui Rasul, dan karena itu ia absah digunakan dalam menafsiri al-Qur'an, sedangkan tafsir *madzûmah* (tercela) adalah tafsir yang bakal merusak al-Qur'an dan ditolak Rasul dan karena itu tidak boleh digunakan.

Metode tafsir *mahmûdah* digunakan mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, karena itu, mazhab ini layak menjadi panutan, sedang metode tafsir *madzûmah* digunakan mazhab non Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, semisal Mu'tazilah dan Syi'ah. Karena itu, keduanya layak disingkirkan dari jagad penafsiran al-Qur'an. Ahl al-Sunnah pun menjadi mazhab *mainstream* dalam pemikiran Islam, sekaligus menjadi pemegang otoritas atas tafsir.

Jika itu terkait dengan pergumulan antara pelbagai aliran Islam dan tafsir klasik, lain lagi persoalannya dengan tindakan penganutnya belakangan ini. Melanjutkan tradisi sebelumnya,

⁴Nasr Hamid Abu Zaid, *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majaẓ dalam al-Qur'an Menurut Mu'tazilah*, ter. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan (Bandung: Mizan, 2003), 267.

⁵Zayd, *al-Khitâb...*, 176.

para penganut mazhab *mainstream* ini bukan hanya menyesatkan dan menyingkirkan aliran Syi'ah dan Mu'tazilah yang *nota bene* berbeda aliran, tetapi juga menyesatkan dan menyingkirkan orang sealian, yang kebetulan berbeda organisasi atau berbeda dalam menggunakan metode berfikir dan metode tafsir dalam memahami al-Qur'an.

Hermeneutika yang lahir dari peradaban Barat kontemporer dipandang sebagai metode luar yang menyesatkan sehingga ia bukan hanya tidak layak digunakan dalam memahami al-Qur'an, tetapi para penggunanya juga dinilai sesat. Yang terjadi kemudian, bukan hanya labelisasi *madzmūmah* yang muncul di kalangan mufasir, tetapi labelisasi sesat melalui fatwa. Inilah implikasi lebih jauh dari teologisasi dan ideologisasi tafsir.

Pergeseran Paradigma Tafsir: dari Teosentris-Eskatologis ke Antroposentris-Transformatif

Otoritas tafsir dalam jagad penafsiran al-Qur'an berjalan begitu lama. Namun akibat proses sejarah dan perubahan zaman, otoritas tafsir juga mengalami pergeseran, jika tidak dikatakan sebagai penyingkiran. Dikatakan pergeseran, karena jika dilihat dari perspektif paradigma Kuhnian,⁶ sejatinya Islam berfungsi menjawab pelbagai persoalan yang muncul dalam budaya tertentu di mana Islam hendak dipraktikkan. Sebab, posisi agama bagi penganutnya tergantung pada harapan penganutnya terhadap agama itu sendiri. Harapan penganutnya

⁶Menurut Kuhn, ilmu pengetahuan dalam waktu tertentu didominasi oleh paradigma tertentu. Pada saat itu ilmu pengetahuan berjalan normal, suatu periode akumulasi pengetahuan di mana para ilmuwan bekerja dan mengembangkan paradigma yang sedang berpengaruh. Namun, lama kelamaan para ilmuwan tidak bisa mengelak akan terjadinya pertentangan dan penyimpangan dari paradigma lama sehingga terjadinya krisis tidak bisa dihindari. Pada gilirannya paradigma lama mulai dipertanyakan validitasnya. Revolusi pun tidak bisa dihindari. Para pemikir mencari paradigma baru yang dipandang mampu menjawab persoalan yang tidak mampu diatasi paradigma lama. Maka terjadilah suatu perubahan besar dalam dunia keilmuan dalam periode revolusi tersebut. George Ritzer, *Sosiologi Pengetahuan Berparadigma Ganda*, ter. Alimandan (Jakarta: Rajawali Press, 2004), 5. Untuk mengetahui lebih mendalam, lihat, Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions: Peran Paradigma Dalam Revolusi Sains* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002).

terhadap agama tergantung pada problem kehidupan yang dihadapi penganutnya yang kemudian mendorongnya mencari solusi alternatif dari agama. Dengan demikian, pemahaman keagamaan pada masing-masing ranah ruang dan waktu bergantung pada persoalan yang dihadapi umat.⁷

Dalam konteks Islam, persoalan yang dihadapi umat Islam di awal kelahirannya adalah persoalan ketuhanan dan kehidupan sesudah mati. Setelah terjadi pergumulan panjang di kalangan para pemikir saat itu, lahirlah paham keagamaan yang bercorak *teosentris-eskatologis*. Begitu realitas berubah, persoalan yang dihadapi umat Islam juga berubah, yakni: persoalan kemanusiaan, seperti hak asasi manusia, keadilan, kesetaraan, dan kedamaian, yang pada akhirnya memunculkan paham keagamaan yang bercorak *antroposentris-transformatif*.⁸

Sebagaimana paradigma pemikiran Islam di atas, tafsir juga mengalami pergeseran paradigmatis. Paradigma Islam *teosentris-eskatologis* yang menguasai paradigma pemikiran Islam dalam waktu yang begitu panjang menjadikan al-Qur'an sebagai kitab suci yang memusat pada Tuhan; berbicara mengenai Tuhan dan demi membela Tuhan. Transendensi Tuhan menjadi kata yang sangat populer kala itu dan manusia diminta mengabdikan sepenuhnya kepada Tuhan. Paradigma ini menandai munculnya era formasi nalar mitis.⁹ Mereka mengenyampingkan peran akal dan menyerahkan sepenuhnya pada Nabi sebagai pemegang otoritas suci wahyu Tuhan. Seseorang tidak hanya dilarang menggunakan akalnya untuk menggali pesan Tuhan di dalam al-Qur'an, tetapi juga diancam masuk neraka.

Ketika aliran, mazhab, dan organisasi keagamaan mulai menjadi pemegang otoritas dalam memahami agama, tafsir tidak lagi bersifat teologis dan murni digunakan untuk menggali pesan Tuhan demi memahami dan membela Tuhan sebagaimana era formatif. Ia malah digunakan untuk menjustifikasi alirannya.

⁷Hasan Hanafi, *Al-Dîn wa al-Tashwîrah fî Misr: 1952-1981, al-Yamîn wa al-Yasâr fî al-Fîkr al-Dînî* (Kairo: Maktabah Madbûlî, 1989), 103.

⁸Aksin Wijaya, "Paradigma Baru Wacana Agama: Melepaskan Agama dari Bayang-Bayang Lembaga, Organisasi, dan Aliran Keagamaan", *Millah: Jurnal Studi Agama*, Pascasarjana UII, vol. 7, no. 2 (Februari 2008), 1-22.

⁹Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 34-40.

Mu'tazilah menafsiri al-Qur'an untuk mendukung alirannya, begitu juga Ahl al-Sunah wa al-Jama'ah dan Syi'ah. Model tafsir yang muncul pada era afirmatif ini bersifat ideologis.¹⁰ Kendati bersifat ideologis, mereka juga masih berpegang pada transendensi Tuhan sebagaimana paradigma tafsir era formasi nalar mitis di atas.

Seiring perkembangan zaman, paradigma tafsir mitis dan ideologis dinilai tidak lagi memadai untuk memberi petunjuk pada umat Islam di dunia modern ini, bahkan justru membuat umat Islam terbelakang. Paradigma nalar kedua tafsir ini pun digugat rasionalis muslim modern seperti Muḥammad 'Abduh, yang kemudian menawarkan penggunaan akal dalam memahami al-Qur'an.¹¹

Kendati kecenderungan pelbagai tafsir di atas berbeda-beda, namun semuanya memusat pada satu arah, yakni Tuhan. Perbedaannya hanya terletak pada metode nalarnya. Jika pelbagai kecenderungan tafsir era formatif menggunakan nalar mitis dan tafsir era afirmatif menggunakan nalar ideologis,¹² tafsir modern

¹⁰Yang dimaksud tafsir ideologis adalah tafsir yang lahir dari kelompok ideologi tertentu dan digunakan untuk menjustifikasi ideologinya, seperti tafsir Sunni, Syi'ah, dan sebagainya. Masdar F. Mas'udi, "Paradigma dan Metodologi Tafsir Emansipatoris", dalam *Islam Emansipatoris: Menafsirkan Agama untuk Praksis Pembebasan*, ed. Very Verdiyansah (Jakarta: P3M, 2004), ix-xiv; bandingkan dengan Very Verdiyansah, *Islam Emansipatoris: Menafsirkan Agama Untuk Praksis Pembebasan* (Jakarta: P3M, 2004), 63; Mustaqim, *Pergeseran...*, 72-111.

¹¹Ignaz Gholdziher mencatat ada lima kecenderungan tafsir atau studi al-Qur'an mulai klasik sampai era modern, yakni studi al-Qur'an tradisional, studi al-Qur'an dogmatis, studi al-Qur'an mistik, studi al-Qur'an sektarian, dan studi al-Qur'an modern. Kecenderungan studi al-Qur'an modern, oleh Gholdziher dikaitkan dengan gerakan pemikiran yang berkembang di India dan Mesir. Di India dengan figurnya Ahmad Khan bertolak pada pembaruan kebudayaan; di Mesir bertolak pada pembaruan pemikiran keislaman dengan figur utamanya Muḥammad 'Abduh. Ignaz Gholdziher, *Madzāhib al-Tafsīr al-Islāmī* (Beirut: Dār Iqrā', 1983), 352-92. 'Abduh menawarkan penggunaan akal dalam memahami al-Qur'an, posisinya sangat penting bagi kemunculan tafsir berikutnya. Dari 'Abduh inilah bermunculan beberapa model tafsir: tafsir ilmiah, tafsir realis, dan tafsir sastra. J. J. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, ter. Hairussalim (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997).

¹²Mustaqim, *Pergeseran...*, 72-111.

yang dipelopori Muhammad ‘Abduh yang menggunakan nalar rasional.

Pelbagai kecenderungan tafsir itu dinilai para penganut paradigma Islam antroposentris-transformatif tidak lagi memadai untuk menjawab pelbagai persoalan kontemporer. Sebab kini, kita tidak lagi bergelut dengan persoalan ketuhanan, sebagaimana yang dihadapi para mufasir era formatif dan era afirmatif, kita juga tidak lagi bergelut dengan persoalan posisi akal di hadapan al-Qur’an, sebagaimana diajukan para pemikir modern. Kini kita berhadapan dengan persoalan kemanusiaan, seperti hak asasi manusia, kemiskinan, keadilan, kesetaraan, kebebasan, dan sebagainya.

Atas dasar itu, para penganut paradigma Islam antroposentris-transformatif mencari format baru tafsir al-Qur’an yang dinilai mampu mengatasi persoalan kemanusiaan, karena menurut mereka al-Qur’an adalah kitab suci dari Tuhan untuk membela kepentingan manusia.¹³ Paradigma tafsir ini bertolak pada paradigma kritis.¹⁴ Selain bertujuan menguak kepentingan ideologis di balik teks, baik teks tafsir maupun teks primer (Mushaf Usmani), juga untuk mencari makna al-Qur’an yang “berarti”¹⁵ bagi kepentingan manusia sekarang.

¹³Jalaluddin Rahmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlak Qur'an Menyikapi Perbedaan* (Jakarta: Serambi, 2006), 118-39; Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang Tak Kunjung Usai di Nusantara* (Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2011), 231-73.

¹⁴Paradigma kritis merupakan perpaduan antara paradigma pluralis dan konflik. Paradigma kritis selalu gelisah menghadapi kemapanan dan selalu curiga terhadap kesadaran umum dan rasionalitas yang berselubung di balik keilmuan objektif. Kecurigaan pada realitas eksternal dalam paradigma kritis merupakan sesuatu yang wajar mengingat para pemegang otoritas memang berlomba-lomba menciptakan suatu hegemoni. Yang tidak wajar adalah jika otokritik itu justru diarahkan pada realitas internal struktur wacana pemikirannya sendiri sebagaimana dialami para pencetus paradigma kritis. Wijaya, *Paradigma...*, 102; Mustaqim, *Pergeseran...*, 72-111.

¹⁵Istilah “makna yang berarti” dipinjam dari hermeneutika filosofis Gadamer. Sahiron Syamsuddin, “Integrasi Hermeneutika Hans George Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir? Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan al-Qur’an pada Masa Kontemporer”, *Makalah dalam Annual Conference Kajian Islam* oleh Dipertais Depag RI di Bandung tanggal 26-30 November 2006; Nur Kholis Setiawan, *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian Al-Qur'an* (Yogyakarta: Elsaq, 2008), 67-73.

Metode yang mampu menggali “makna yang berarti” di dalam al-Qur'an, selain makna yang ditemukan melalui tafsir nalar mitis dan nalar ideologis adalah hermeneutika.

Menimbang Hermeneutika Sebagai Mitra Tafsir

Pesan agama, terutama agama samawi, terdapat dalam kitab sucinya agar yang ditemukan dalam kitab sucinya adalah pesan yang berbicara mengenai manusia dan apa yang diberikan agama pada manusia. Agama harus dilihat dengan menggunakan kacamata manusia, yang oleh Syibistârî disebut “pembacaan manusiawi terhadap agama” (*qirâ'ah basyariyyah li al-Dîn*). Pembacaan manusiawi adalah pembacaan yang melihat agama dalam konteks kepentingan manusia. Dimulai dari manusia bergerak menuju Tuhan, bukan sebaliknya, dimulai dari Tuhan menuju manusia.¹⁶

Model pembacaan manusiawi terhadap agama sangat urgen, khususnya untuk menggali pesan kemanusiaan Islam di dalam al-Qur'an yang selama ini belum terungkap secara maksimal karena dominasi pembahasan yang terfokus pada persoalan ketuhanan dengan menggunakan “pembacaan Ilahi terhadap agama”.

Dalam konteks Islam, agama terwadahi dalam al-Qur'an dan hadis. Al-Qur'an merupakan wahyu Tuhan yang diturunkan pada Nabi Muhammad dan diperuntukkan bagi umat manusia agar mereka mendapat petunjuk dalam hidupnya. Bagi Tuhan dan Nabi Muhammad, al-Qur'an sudah jelas pada dirinya, baik mengenai asal usulnya maupun pesannya. Sementara yang sudah jelas bagi manusia hanya asal usulnya bahwa ia berasal dari Tuhan, tetapi tidak pesannya. Pesan Tuhan di dalam al-Qur'an masih dalam proses pencarian. Karena itulah, posisi Nabi Muhammad bukan hanya sebagai penerima, tetapi juga sebagai penjelas agar pesan Tuhan di dalam al-Qur'an dapat dipahami manusia. Melanjutkan tugas Nabi Muhammad, para ulama mulai dahulu kala hingga saat ini, berlomba-lomba menggali pesan Tuhan di dalam al-Qur'an agar pesannya menjadi jelas bagi manusia. Jika Nabi Muhammad menggunakan dirinya sendiri, para ulama menggunakan tafsir dan takwil dalam menggali pesan

¹⁶Muhammad Mujtahid al-Syibistârî, *Qirâ'ah Basyariyyah li al-Dîn*, ter. Ahmad al-Qabanjî (Beirut: al-Intisyâr al-'Arabî, 2009), 11, 102-6.

Tuhan. Tafsir adalah penjelasan terhadap pesan Tuhan yang tersimpan di dalam al-Qur'an, tentu saja sesuai kemampuan manusia. Di satu sisi, kemampuan manusia bertingkat-tingkat dan kecenderungannya berbeda-beda, di sisi lain al-Qur'an mengandung pesan yang begitu kaya.

'Abd al-Lâh Darrâs mengibaratkan kekayaan al-Qur'an yang bagaikan intan. Setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut lainnya. Dan tidak mustahil jika kita mempersilahkan orang lain memandangnya dari sudut lainnya, maka dia akan melihat banyak dibanding apa yang kita lihat. Dua kondisi subjek dan teks itu membuat kualitas dan pesan yang ditemukan dari al-Qur'an juga berbeda-beda.¹⁷

Prinsip tafsir dan kondisi teks ini menggambarkan kekayaan makna dan pesan al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan sehingga kendati lautan dijadikan tinta untuk menulis wahyu Tuhan, air laut itu akan habis, sementara pesan Tuhan tidak akan habis ditulis. Namun adagium itu tidak mempunyai arti pada dirinya, ketika tafsir menjadi teori disiplin yang bersifat "teologis" dan "fiqhiyah". "Teologis" karena ia dianggap sebagai yang sakral dan "fiqhiyah" karena ia bisa dijadikan ukuran menilai keabsahan teori lain.

Diakui atau tidak, tafsir hanya mampu mengungkap satu sudut atau wajah al-Qur'an, sebagaimana seseorang yang berada pada arah tertentu hanya mampu melihat sisi tertentu dari sebuah benda yang ada di depannya. Ketika tafsir sudah "menteologi", ia membuat semakin sempitnya makna al-Qur'an, pada saat yang sama, ia semakin memperlebar "wilayah yang tak terpikirkan".¹⁸

Di sinilah pentingnya pembacaan baru atas "wilayah yang tak terpikirkan" dari al-Qur'an, sehingga al-Qur'an bakal mampu menjawab pelbagai tantangan modern yang kian kompleks. Apalagi, Nabi tidak hanya menganjurkan kita menggunakan ijtihad dalam memutuskan sesuatu yang tidak terdapat "secara

¹⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, jilid 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), xv.

¹⁸Mengenai istilah "wilayah yang tak terpikirkan" dan penggunaannya ke dalam studi Islam, lihat, Muhammed Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi Books, 2002), 11-36

harfiah” di dalam al-Qur’an, tetapi juga memberi satu pahala pada tindakan ijtihadnya saja, lebih-lebih jika ijtihadnya benar.

Sejalan dengan anjuran Nabi, ‘Alî bin Abî Thâlib menyatakan, “*al-Qur’ân bayn daftâi al-mushḥaf lâ yanḥiq, innamâ yanḥiq (yatakallam) bih al-rijâl*”. Kekayaan makna al-Qur’an, menurut ‘Alî, tidak akan ada artinya jika ia tidak digali, karena pada dasarnya, al-Qur’an adalah sesuatu yang mati. Manusialah yang bertugas mengungkap pesan al-Qur’an agar ia hidup dan berfungsi memberi petunjuk pada umat manusia yang hidup. Di antara alat baca yang bakal mampu menghidupkan teks (al-Qur’an) yang mati itu adalah takwil dan hermeneutika. Hermeneutika inilah yang dimaksud pembacaan manusiawi terhadap agama.¹⁹

Tentu saja, penggunaan istilah “pembacaan manusiawi” ke dalam studi agama, khususnya Islam, menuai masalah. Selama ini muncul keyakinan yang mendarah daging di kalangan umat Islam bahwa tafsir dan takwil yang berasal dari Tuhan sebagai teori yang sakral, sedangkan hermeneutika dinilai sebagai teori yang profan karena lahir dari luar al-Qur’an, tepatnya tradisi Barat. Sesuatu yang profan tidak boleh digunakan untuk mengkaji kitab yang sakral, seperti al-Qur’an. Di sinilah muncul problem. Jika takwil yang mendapat dukungan al-Qur’an saja bisa tersingkir oleh teologisasi tafsir,²⁰ apalagi hermeneutika.²¹

Perlu digaris bawahi, tafsir bukan teori yang sakral dan absolut. Ia tidak jauh berbeda dengan teori lain pada umumnya. Legitimasi tafsir dari al-Qur’an tidak sekuat legitimasi al-Qur’an terhadap takwil. Takwil adalah “anak kandung” al-Qur’an, yang tersingkir oleh tafsir yang sudah menteologi yang kemudian menjadi “anak tiri”. Begitu juga hermeneutika. Kendati tidak mendapat legitimasi normatif dari al-Qur’an, semangat

¹⁹Al-Syibistârî, *Qirâ’ah...*, 11.

²⁰Wijaya, *Arab...*, 146-58.

²¹Masuknya gagasan dan metode ilmiah ke dalam wacana penafsiran al-Qur’an tentunya bukan tanpa masalah, terutama jika dikaitkan dengan beberapa keberatan menyangkut dipaksakannya unsur asing ke dalam al-Qur’an, seperti acapkali dicurigai oleh Fazlur Rahman. Fazlur Rahman, *Tema-tema Pokok al-Quran*, ter. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1995), 2-3; Umar, “Menimbang...”, 53.

hermeneutika pada prinsipnya sejalan dengan semangat setiap tindakan menemukan pesan Tuhan di dalam al-Qur'an.

Apa itu hermeneutika? Dan hermeneutika apa yang bisa digunakan menggali pesan Tuhan di dalam al-Qur'an (Mushaf Usmani)? Pemahaman terhadap dua hal ini penting untuk menghindari penilaian yang salah terhadap keduanya, khususnya dalam studi al-Qur'an.

Istilah hermeneutika²² merupakan turunan dari kata kerja Yunani, *hermeneuin* yang berhubungan dengan kata benda *hermenes* dan terkait dengan dewa dalam mitologi Yunani kuno bernama "Hermes". Hermes merupakan utusan para dewa untuk membawa pesan Ilahi yang memakai bahasa "langit" kepada manusia yang menggunakan bahasa "dunia".²³ Untuk tujuan itulah maka diperlukan interpretasi.

Prinsip interpretasi hermeneutika mengacu pada pertanyaan: apakah pembaca terhadap teks bertujuan menemukan maksud penggagas, maksud teks atautkah maksud pembaca? Perbedaan penekanan pencarian makna pada ketiga unsur interpretasi hermeneutis ini menjadi titik beda masing-masing hermeneutika. Titik beda itu dapat dikelompokkan menjadi tiga kategori hermeneutika:²⁴ teoritis,²⁵ filosofis, dan kritis.²⁶

²²Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika* (Jakarta: Paramadina, 1996), 126; Umar, "Menimbang...", 42.

²³Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1996), 13-4.

²⁴Pembahasan lengkap dan praksis, lihat Wijaya, *Arab...*, 178-228; Wijaya, *Teori...*, 23-30.

²⁵Bentuk hermeneutika seperti ini menitikberatkan kajiannya pada problem "pemahaman", yakni bagaimana memahami dengan benar. Sementara makna yang menjadi tujuan pencarian dalam hermeneutika ini adalah makna yang dikehendaki penggagas teks. Oleh karena tujuannya memahami secara objektif maksud penggagas, maka hermeneutika model ini dianggap juga sebagai hermeneutika romantis yang bertujuan untuk "merekonstruksi makna".

²⁶Hermeneutika ini bertujuan untuk mengungkap kepentingan di balik teks dengan tokohnya Habermas. Kendati memberikan penilaian positif atas gagasan Gadamer yang mempertahankan dimensi sejarah hidup pembaca, Habermas sebagai penggagas hermeneutika kritis menempatkan sesuatu yang berada di luar teks sebagai problem hermeneutiknya yang oleh dua model hermeneutika sebelumnya justru diabaikan. Sesuatu dimaksud adalah

Problem utama hermeneutika ini bukanlah bagaimana memahami teks dengan benar dan objektif sebagaimana hermeneutika teoretis. Problem utamanya adalah bagaimana “tindakan memahami” itu sendiri. Sebagai penggagas hermeneutika filosofis, Gadamer berbicara tentang watak interpretasi, bukan teori interpretasi. Karena itu, dengan mengambil konsep fenomenologi Heidegger tentang *Dasein* (ke-Ada-annya di dunia), Gadamer menganggap hermeneutikanya sebagai risalah ontologi, bukan metodologi. Singkat kata, Gadamer merumuskan hermeneutika filosofisnya dengan bertolak pada empat kunci heremeneutis: *pertama*, kesadaran terhadap “situasi hermeneutik”. Pembaca perlu menyadari bahwa situasi ini membatasi kemampuan melihat seseorang dalam membaca teks. *Kedua*, situasi hermeneutika ini kemudian membentuk “pra-pemahaman” pada diri pembaca yang tentu mempengaruhi pembaca dalam mendialogkan teks dengan konteks. Kendati ini merupakan syarat dalam membaca teks, menurut Gadamer, pembaca harus selalu merevisinya agar pembacaannya terhindar dari kesalahan. *Ketiga*, setelah itu pembaca harus menggabungkan antara dua horizon; horizon pembaca dan horizon teks. Keduanya harus dikomunikasikan agar ketegangan antara dua horizon yang mungkin berbeda bisa diatasi. Pembaca harus terbuka pada horizon teks dan membiarkan teks memasuki horizon pembaca. Sebab, teks dengan horizonnya pasti mempunyai sesuatu yang akan dikatakan pada pembaca. Interaksi antara dua horizon inilah yang oleh Gadamer disebut “lingkaran hermeneutik”. *Keempat*, menerapkan “makna yang berarti” dari teks, bukan makna objektif teks. Makna itu mempunyai nilai bagi kehidupan pembaca, bukan bagi kehidupan penggagas.²⁷

dimensi ideologis penafsir dan teks sehingga dia mengandaikan teks bukan sebagai medium pemahaman sebagaimana dipahami dua model hermeneutika sebelumnya, melainkan sebagai medium dominasi dan kekuasaan. Di dalam teks tersimpan kepentingan pengguna teks. Karena itu, selain horizon penafsir, teks harus ditempatkan dalam ranah yang harus dicurigai. Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. & ter. John B. Thompson (London-New York: Cambridge of University Press, 1982), 108-1.

²⁷Lihat komentar dan rujukan dalam *footnote* nomor 15 dalam tulisan ini.

Selain ketiga model hermeneutika yang sudah begitu populer yang sudah disebutkan sebelumnya memunculkan perdebatan alot dalam jagad penafsiran al-Qur'an. Oleh karena itu, muncul teori hermeneutika yang penulis nilai lebih moderat untuk digunakan dalam memahami al-Qur'an dan dinilai mampu mengakomodasi sisi Ilahi dan sisi manusiawi dari al-Qur'an, yakni teori hermeneutika signifikansi.

Nalar hermeneutika signifikansi dimulai dari pembagian makna teks (kosa kata) menjadi dua: makna awal, yang terdiri dari dua bentuk; historis dan metaforik dan makna signifikansi, yakni level kata yang maknanya dapat diperluas ke dalam kultur yang berbeda dari kultur awal.²⁸ Apakah unsur makna kedua yang disebut signifikansi lepas dan terpisah dari unsur makna pertama yang disebut makna awal-objektif dari Mushaf Usmani ataukah terikat?

Jawaban atas permasalahan ini penting mengingat model-model "hermeneutika al-Qur'an" yang berkembang dewasa ini acapkali tidak menegaskan keterkaitan keduanya. Ada kelompok pemikir yang melupakan unsur pertama demi memberi ruang pada unsur kedua dan ada pula kelompok pemikir yang lebih menekankan pada unsur pertama ketimbang unsur kedua bahkan menganggap unsur kedua sebagai bid'ah yang harus dipurifikasi.²⁹

Hermeneutika yang memilih memisahkan keduanya mengakibatkan Mushaf Usmani (wahyu tertulis) lepas dari substansinya sebagai sumber asasi Islam yang acapkali berdialog dengan budaya Arab pra al-Qur'an (wahyu terucap). Terkait dengan kemungkinan pertama, berarti signifikansi terlepas dari pesan awal Mushaf Usmani, begitu pula signifikansi telah melepaskan unsur asasi pesan Mushaf Usmani, dan menyebabkan sumber yang diyakini "sakral" ini mengalami dekontekstualisasi jika pilihan jatuh pada model kedua. Sejatinya, kedua unsur makna itu ditempatkan sebagai dua hal yang saling berdialektika sehingga teks Mushaf Usmani itu melahirkan

²⁸Zayd, *Naqd...*, 210.

²⁹Aksin Wijaya, "Relasi Al-Qur'an dan Budaya Lokal: Sebuah Tatapan Epistemologis", dalam *Jurnal Hermenia*, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, vol. 4, no. 2 (Juli-Desember, 2005).

makna sintesis, yang dapat digunakan menjawab pelbagai persoalan yang muncul akibat perubahan realitas.

Untuk menghindari kesalahpahaman terhadap hermeneutika, maka perlu mempertegas “posisi” hermeneutika dalam studi Mushaf Usmani. Hermeneutika “bukan mengganti” posisi tafsir dan takwil, melainkan sebagai “mitra” keduanya. Sebab, tafsir dan takwil hanya mampu menggali “sebagian pesan Tuhan” yang tersimpan di dalam Mushaf Usmani. Sementara hermeneutika dapat membantu mengungkap pesan Tuhan yang tak terjangkau oleh keduanya. Agar dimensi Ilahi Mushaf Usmani tetap terpelihara, dan pada saat yang sama, pesan mausiawinya bisa digali, maka tidak sembarang hermeneutika boleh digunakan. Yang boleh digunakan adalah hermeneutika signifikansi.

Apa pesan Ilahi yang bersifat manusiawi yang dapat diberikan Islam pada manusia? Pesan kemanusiaan yang hendak diberikan contohnya di sini berkaitan dengan pemaknaan hermeneutis terhadap konsep Islam dalam al-Qur'an.

Pesan Damai: Dari Islam untuk Manusia

Dalam al-Qur'an,³⁰ bentuk kata yang berkaitan dengan “Islam” berbeda-beda, baik dari segi kata maupun makna. Kata “Islam” dalam al-Qur'an berakar kata “s-l-m” dan dari akar kata ini dapat diturunkan pelbagai bentuk kata. Akar kata ini berarti “merasa aman, utuh, dan integral”.³¹ Karena kata cabang yang diturunkan dari akar kata ini berbeda-beda, tentunya maknanya juga mengalami perbedaan dan bahkan plural. Dari akar kata yang berbeda-beda itu, makna kata “Islam” dapat diklasifikasikan ke dalam tiga derivasi pemaknaan. *Pertama*, kata “Islam” bermakna “agama”. Kata “Islam” dengan makna ini disebutkan sekitar 50 kali dalam al-Qur'an, dengan pembagian: 8 kali berbentuk kata benda, 3 kali sebagai kata sifat laki-laki “muslim”, dan 39 kali disebutkan sebagai kata sifat *jama'* (*plural*).

³⁰Hasan Hanafi, *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer*, ter. Ahmad Najib (Yogyakarta: Jendela, 2001), 127. Menurut Mahmoud Ayoub, kata awal *salama* berarti *menyetujui sesuatu*. Lihat, Mahmoud Ayoub, *Islam: Faith and Practice* (Canada: Markham Ontario L3R 2W2, 1989), 21.

³¹Fazlur Rahman, *Neomodernisme Islam*, ter. Taufiq Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1987), 95.

Namun, ayat yang menunjukkan kata “Islam” sebagai agama dikemukakan hanya sebanyak 3 kali.³²

Kedua, dengan akar kata yang sama dengan Islam sebagai agama, kata cabang dari kata “Islam” seperti “aslama” dan yang senada dengannya, bermakna “ketundukan dan penyerahan diri” yang disebutkan sebanyak 24 kali dalam al-Qur’an. Kata bentuk ini bermakna menyerahkan diri seperti “*aslama wajbah li al-Lâb*” yang berarti “menyerahkan diri”, khususnya kepada Allah. Pada masa pra Islam, kata “Islam” berarti “seorang laki-laki yang menyerahkan barang berharga miliknya yang sulit dilepaskan dan ditinggalkan, kemudian diserahkan kepada seseorang yang memintanya”.³³ Setelah masuk ke dalam semantik al-Qur’an, kata “aslama” mengalami perubahan makna, dari yang semula menyerahkan sesuatu kepada orang lain yang memintanya, beralih menyerahkan sesuatu kepada Tuhan, khususnya menyerahkan diri sendiri dalam bentuk ibadah.

Kedua bentuk dan makna kata “Islam” di atas mengalami dialektika. Kata “Islam” sebagai agama, acapkali dikaitkan dengan kata “*taslîm*”, bentuk *masbûd* dari “aslama” sehingga Islam dipahami sebagai ajaran agama yang berarti mengajarkan sikap ketundukan dan kepasrahan total pada kehendak Tuhannya. Pendek kata, ia berarti penyerahan diri pada Tuhan tanpa syarat, sebagaimana doa nabi Ibrahim dan nabi Ismail kepada Tuhan: “Ya Tuhan kami, jadikanlah kami berdua orang yang tunduk dan patuh kepada Engkau”.

Menurut Izutsu, tunduk dan patuh di sini dalam pengertian total dan tidak bersyarat. Bahkan, Mahmûd Muḥammad Thâhâ,³⁴ memaknai alam sebagai muslim karena ia tunduk pada aturan kosmos Tuhan, dan agama bagi alam oleh Thâhâ disebut sebagai agama umum. Jika alam yang tidak mempunyai akal saja dapat tunduk pada Tuhan lalu bagaimana dengan manusia. Ketundukan manusia pada Tuhan tentunya berbeda dengan

³²Qs. Âli ‘Imrân (3):19; Qs. al-Mâ’idah (5):3.

³³Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, ter. Agus Fari Husein (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), 221

³⁴Mahmûd Muḥammad Thâhâ: “Al-Risâlah al-Tsâniyah min al-Islâm” dan “Risâlah al-Shalâh”, dalam *Nahwa Masyrû’ Mustaqbalâ’ li al-Islâm: Tsalâtsah min al-‘A’mâl al-Asâsiyyah li al-Mufakkir al-Syâhid* (Beirut: Markaz Thaqâfi al-‘Arabî; Kuwait: Dâr al-Qirthâs, 2007).

sikap ketundukan alam, karena itu, agama yang dimaksud dimana manusia tunduk kepada Tuhan adalah agama khusus yang disebut agama kesadaran. Namun anehnya, kata “Islam” dan “muslim” yang berarti agama yang mengajarkan penyerahan diri, acap kali digunakan dalam arti harfiahnya dalam al-Qur'an. Akibatnya, agama Islam bermakna doktrin dan bersifat memaksa kepada semua orang, memaksa mereka tunduk pada Tuhan dan melaksanakan perintah Tuhan.

Ketiga, bermakna kedamaian dengan bentuk kata “salâm” yang dalam al-Qur'an disebutkan sekitar 157 kali, dengan rincian: berbentuk kata benda sebanyak 79 kali, sebanyak 50 kali berbentuk kata sifat dan berbentuk kata kerja sebanyak 28 kali. Atau dalam bentuk kata benda sebanyak 129 kali dan kata kerja 28 kali. Yang perlu diperhatikan dari kata Islam yang bermakna kedamaian ini adalah mencari argumen kenapa bentuk kata “benda” lebih banyak jumlahnya dari bentuk kata “kerja”. Jawaban atas pertanyaan ini begitu penting mengingat semangat menjalankan ajaran Islam terdapat di dalamnya. Hal ini tentunya mengandung rahasia tersendiri dari al-Qur'an.

Menurut Hasan Hanafi, kata benda berarti “substansi”, sedang kata kerja berarti “aksi”.³⁵ Sejalan dengan makna tersebut, kata “salâm” dalam al-Qur'an berarti merealisasikan nilai-nilai kedamaian secara objektif dan kreatif. Kedamaian tidak sekedar diucapkan, tetapi juga direalisasikan ke dalam kehidupan masyarakat yang plural.³⁶

Dari pelacakan akar kata dan cabangnya mengenai kata “Islam” di atas, terlihat adanya titik terang bahwa di dalam al-Qur'an, makna “kedamaian” lebih populer ketimbang makna “agama”. Dengan analisis ini, penulis berpendapat bahwa penempatan kata “Islam” sebagai agama yang bersifat eksklusif, dalam posisi sentral semantik al-Qur'an, tidak dapat dipertahan secara semantis, sebaliknya kata “Islam” dalam arti “kedamaian” yang sejatinya ditempatkan sebagai poros semantik al-Qur'an.

Dengan cara ini, kata “Islam” dalam pengertian inklusif bakal menjadikan Islam sebagai penebar kedamaian, bukan

³⁵Hanafi, *Agama...*, 127.

³⁶Senada dengan kata “*salâm*” dalam arti kedamaian adalah kata “*silm*” dalam Qs. al-Baqarah (2):208.

penghancur kedamaian. Kesimpulan ini sejalan dengan hadis Nabi tentang pengertian seorang muslim “orang Islam adalah orang yang dapat menyelamatkan orang lain dari lisan dan tangannya”. Jika Orang Islam bertemu dengan sesama muslim, menurut pengertian ini, dianjurkan mengucapkan salam “assalamu’alaikum” demi perdamaian. Ucapan ini mempunyai arti berdoa, baik dalam bentuk lisan maupun aksi, bukan malah menghancurkan dan menyerang dengan tujuan agar bumi Allah hanya dihuni orang-orang Islam. Surga pun disebut “*Dâr al-Salâm*”, rumah bagi orang-orang yang damai, yang bersikap damai, dan memberikan kedamaian bagi orang lain.

Prinsip Islam sebagai ajaran kedamaian itu, meminjam konsepsi Syatîbî,³⁷ mengacu pada apa yang dia sebut dengan “*ushûl khamsah*”; agama, akal, jiwa, keturunan, dan harta.³⁸ Lima konsep dasar kemanusiaan ini tidak terpengaruh oleh identitas eksternal yang dimiliki seseorang, baik dari segi agama, etnis, jender, maupun status sosial masyarakat yang lain. Lima konsep dasar ini, sejalan dengan konsep kesatuan kemanusiaan yang ditawarkan dalam Qs. al-Hujurât (49):13.

“Wahai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, supaya kamu saling kenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu sekalian adalah yang paling bertakwa”.

Dalam konsepsi Syatîbî, lima unsur dasar kemanusiaan ini, dipelihara dari tindakan semana-mena, melalui pemeliharaan dari segi positif dan dari segi negatif. Dari segi positif, disertai dengan aturan-aturan yang harus dilakukan demi tegaknya kemanusiaan manusia, seperti, mengerjakan shalat, mengeluarkan zakat, membantu orang miskin, menegakkan keadilan dan sebagainya. Sementara dari sisi negatif adalah memberikan hukuman bagi para pelanggarnya, misalnya, pencuri dihukum potong tangan, pezina dihukum rajam, dan begitu seterusnya.

Dua langkah ini sebagai langkah konkret dari tiga status hak asasi yang berkaitan dengan eksistensi kemanusiaan, *dlarûrî*, *hajî*, dan *tahsînî*. *Dlarûrî* menjadi pusat eksistensi di mana jika unsur pertama ini rusak, maka rusaklah semua status yang berada di

³⁷Imâm al-Syatîbî, *Al-Muwâfaqât*, Jilid 2 (Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, 1997).

³⁸Imâm Qarâfî menambahkan satu unsur lagi, yakni kehormatan. Yusuf Qardhawi, *Membumikan Syari'at Islam* (Bandung: Mizan, 1997).

bawahnya. Karena itu, yang *dlarûrî*, sejatinya diutamakan dari pada yang lainnya. Unsur kedua dan ketiga berada dalam posisi sekunder, karena pada hakekatnya, dua yang terkahir ini, sebagai teknis operasional dari unsur yang pertama.

Demi terlaksananya pelaksanaan keadilan sosial ekonomi, sebagai unsur hak asasi yang *dlarûrî*, maka Nabi Muhammad memberlakukan zakat bagi masyarakat Arab, sebagai unsur *haji* agar pelaksanaan zakat itu mudah ditunaikan masyarakat, maka zakat dikemas dengan bahasa halus yang dapat menyentuh rasa kalbu masyarakat, yaitu dalam kemasan agama, bahwa salah satu unsur agama adalah membayar zakat, ini sebagai unsur *tahsînî* karena agama acapkali dapat merubah hati nurani manusia, baik dalam mengerjakan maupun dalam meninggalkan sesuatu.

Sejalan dengan konsepsi Syatîbî, Thâha menawarkan konsep "Islam paripurna". Menurutny, al-Qur'an memuat dua kategori pesan: pesan dalam tataran iman dan pesan dalam tataran Islam. Di antara kedua tataran pesan itu, ada lagi pesan yang senantiasa bergerak di antara keduanya, yakni; *ihsân*, *'ilm al-yaqîn*, *'ayn al-yaqîn*, *haqq al-yaqîn*, dan yang terakhir Islam paripurna. Menurut Thâha, Islam bergerak melingkar di antara ke tujuh tataran pesan itu. Dimulai dari tataran pertama, yakni tataran Islam, naik ke tataran iman sampai akhirnya ke tataran Islam paripurna.

Pesan Islam paripurna itu terdapat pada ayat-ayat yang dikhithabkan kepada masyarakat kategori Makkiah. Ayat-ayat Makkiah menurut Thâhâ memuat pesan "Islam Paripurna" dengan "metode persuasif". Al-Qur'an fase Mekah tidak menganjurkan peperangan. Sebaliknya, mengajarkan agar dalam mengajarkan kebaikan umat Islam senantiasa menggunakan cara-cara yang bijaksana dan berdialog dengan baik agar orang yang diajak mengikutinya tidak lari menjauh karena takut dengan hukum dan kekerasan yang ditunjukkannya.³⁹ Hal itu secara eksplisit ditunjukkan dalam Qs. al-Nahl (16):125.

³⁹Menurut al-Jabîrî, perbedaan Makkiah dan Madaniyyah merupakan perbedaan fase dakwah Nabi Muhammad, "dari fase pembentukan akidah ke fase pembentukan kedaulatan negara". Muḥammad 'Abîd al-Jabîrî, *al-'Aql al-Siyâsî al-'Arabî: Mubaddadatub wa Tajliyatub* (Berut: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 1991), 48.

Panggilan yang bertumpu pada kemanusiaan manusia, “wahai manusia”, menandakan komitmen sikap “kemanusiaan” al-Qur'an sebagai sumber asasi Islam, dan sama sekali mengabaikan embel-embel apapun yang bernuansa SARA (suku, agama, ras, maupun golongan). Humanisme Islam bukan humanisme suku sebagaimana dianut masyarakat Mekah sebelumnya, melainkan “humanisme manusia”.⁴⁰ Nilai-nilai humanisme manusia yang bersifat universal ini tidak terlembagakan dalam sebuah aturan normatif dan legal. Ia berbentuk ajaran moral yang bersifat abstrak dan universal, seperti hak asasi manusia, keadilan, persamaan derajat, toleran, dan saling tolong menolong. Pesan universal ini sejatinya dijalankan setiap individu tanpa ada tekanan dan paksaan, baik dari dalam dirinya sendiri maupun dari luar dirinya.

Berdasarkan pemaknaan kembali konsep Islam itu, kini kita bisa memahami esensi Islam sebagai ajaran kedamaian dan sama sekali melarang kekerasan. Tentu saja, ajaran kedamaian Islam itu tidak hanya dijadikan pajangan teoretis, melainkan diwujudkan ke dalam kehidupan praksis. Dalam konteks ini menarik untuk dirujuk dan direnungkan tentang perkataan Nabi dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim:⁴¹

مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ
أَضْعَفُ الْإِيمَانِ

Artinya: “Barang siapa yang melihat kemungkaran, maka ubahlah dengan tangannya, jika tidak mampu ubahlah dengan lisannya dan jika tidak mampu ubahlah dengan hatinya, dan yang terakhir ini adalah lemah-lemahnya iman”.

Hadis Nabi ini bisa dijadikan pijakan bagi langkah praksis bagaimana merealisasikan Islam kedamaian ke dalam realitas kehidupan bermasyarakat di Indonesia. Ada tiga langkah yang terdapat di dalam hadis tersebut: *Pertama*, melalui kekuasaan. Tugas ini diemban pemerintah, melalui pemberian jaminan kebebasan menjalankan agama dan keyakinannya sendiri-sendiri. Jaminan ini sebenarnya termaktub dalam UUD 1945 Pasal 29.

⁴⁰*Ibid.*, 60.

⁴¹Hadis nomor 186 dalam kitab *Shahih Muslim*, jilid 1.

Kedua, melalui lisan, misalnya dalam bentuk dialog dan pernyataan sikap. Langkah seperti ini sebenarnya telah mulai dirintis para tokoh-tokoh agama, dan dalam beberapa segi telah membuahkan hasil meredam konflik bernuansa agama, kendati acapkali pasang surut perannya di Indonesia.

Ketiga melalui doa, baik secara sendiri-sendiri di rumah masing-masing maupun bersama-sama, sebagaimana sering dilakukan para tokoh lintas agama.

Catatan Akhir

Agar Mushaf Usmani mampu menjawab pelbagai persoalan kemanusiaan kontemporer, tanpa menghilangkan dimensi ilahiahnya, dan pada pada saat yang sama dapat menghindari klaim kebenaran, dan tuduhan sesat dan menyesatkan, diperlukan hermeneutika signifikansi. Selain memperlakukan makna awal-objektif yang dimaksud penggagas (Tuhan) sebagai pusat makna, sehingga dimensi Ilahiyahnya masih tetap eksis, hermeneutika signifikansi juga mampu menggali makna signifikansi al-Qur'an sehingga ia mampu menjawab pelbagai persoalan baru yang muncul kemudian. *Wa al-Lâh a'lam bi al-shawâb.* ●

Daftar Pustaka

- Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008).
- Aksin Wijaya, "Paradigma Baru Wacana Agama: Melepaskan Agama dari Bayang-Bayang Lembaga, Organisasi, dan Aliran Keagamaan", *Millah: Jurnal Studi Agama*, Pascasarjana UII, vol. 7, no. 2 (Februari 2008).
- _____, "Relasi Al-Qur'an dan Budaya Lokal: Sebuah Tatapan Epistemologis", *Jurnal Hermenia*, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, vol. 4, no. 2 (Juli-Desember, 2005).
- _____, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Magnum, 2011).

- _____, *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang Tak Kunjung Usai di Nusantara* (Ponorogo: STAIN Po Press, 2011).
- Fazlur Rahman, *Neomodernisme Islam*, ter. Taufiq Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1987).
- _____, *Tema-tema Pokok al-Quran*, ter. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1995).
- George Ritzer, *Sosiologi Pengetahuan Berparadigma Ganda*, ter. Alimandan (Jakarta: Rajawali Press, 2004).
- Hasan Hanafi, *Agama, Kekerasan, dan Islam Kontemporer*, ter. Ahmad Najib (Yogyakarta: Jendela, 2001).
- _____, *Al-Dîn wa al-Taswrah fî Mishr: 1952-1981* (Kairo: Maktabah Madbûlî, 1989).
- Ignaz Gholdziher, *Madzâhib al-Tafsîr al-Islâmî* (Beirut: Dâr Iqrâ', 1983).
- Imâm al-Syatîbî, *Al-Muwâfaqât*, jilid 2 (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1997).
- Jalaluddin Rahmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlak Qur'an Menyikapi Perbedaan* (Jakarta: Serambi, 2006).
- Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, ter. Hairussalim (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997).
- Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika* (Jakarta: Paramadina, 1996).
- Mahmoud Ayoub, *Islam: Faith and Practice* (Canada: Markham Ontoria L3R 2W2, 1989).
- Maḥmûd Muḥammad Thâha: "Al-Risâlah al-Tsâniyah min al-Islâm", dalam *Nahwa Masyrû' Mustaqbalâ li al-Islâm: Tsalâtsab min al-A'mâl al-Asasiyyah li al-Mufakkir al-Syâhid* (Beirut: Markaz Tsaqâfi al-'Arabî; Kuwait: Dâr al-Qirthâs, 2007).
- _____, "Risâlah al-Shalâh", dalam *Nahwa Masyrû' Mustaqbalâ li al-Islâm: Tsalâtsab min al-A'mâl al-Asasiyyah li al-Mufakkir al-Syâhid* (Beirut: Markaz Tsaqâfi al-'Arabî; Kuwait: Dâr al-Qirthâs, 2007).
- Masdar F. Mas'udi, "Paradigma dan Metodologi Tafsir Emansipatoris", dalam *Islam Emansipatoris: Menafsirkan Agama Untuk Praksis Pembebasan*, ed. Very Verdiyansah (Jakarta: P3M, 2004).

- Muhammad ‘Abîd al-Jabîrî, *‘Al-Aql al-Siyâsî al-‘Arabî: Mubaddadatub wa Tajlîyatub* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al-‘Arabî, 1991).
- Muhammad Mujtahid al-Syibistârî, *Qirâ’ah Basyariyyah li al-Dîn*, ter. Ahmad al-Qabanjî (Beirut: al-Intisyâr al-‘Arabî, 2009).
- M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an*, volume 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2000).
- Muhammed Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi Books, 2002).
- Nasr Hâmid Abû Zayd, *al-Khithâb wa al-Ta’wîl* (Beirut: Markaz al-Tsaqâfi al-‘Arabî, 2000).
- _____, *Mafhûm al-Nash* (Beirut: al-Markaz Thaqa’fi al-Gharbî, 2000).
- _____, *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majas dalam al-Qur’an Menurut Muktaẓilah*, ter. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan (Bandung: Mizan, 2003).
- _____, *Teks Otoritas Kebenaran*, ter. Sunarwoto Dema (Yogyakarta: LKiS, 2003).
- Nur Kholis Setiawan, *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian Al-Qur’an* (Yogyakarta: Elsaq, 2008).
- Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1996).
- Ricoeur, Paul, *Hermeneutics and The Human Sciences*, ed. John B. Thompson (London-New York: Cambridge of University Press, 1982).
- Sahiron Syamsuddin, “Integrasi Hermeneutika Hans George Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir? Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan al-Qur’an pada Masa Kontemporer”, *Makalah dalam Annual Conference Kajian Islam oleh Dipertais Depag RI di* (Bandung tanggal 26-30 Nopember 2006).
- Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions: Peran Paradigma Dalam Revolusi Sains* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002).
- Toshihiko Izutzu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, ter. Agus Farid Husein (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997).

Very Verdiyansah, *Islam Emansipatoris: Menafsirkan Agama Untuk Praksis Pembebasan* (Jakarta: P3M, 2004).

Yusuf Qardhawi, *Membumikan Syari'at Islam* (Bandung: Mizan, 1997).